

自己愛と利他愛のむすびつき —P. A. ソローキンとE. フロム—*

吉 野 浩 司**

Inseparability of self-love and altruistic love : P.A. Sorokin and E. Fromm

Koji YOSHINO**

はじめに

現代社会では、隣人愛や利他愛、あるいは「汝の隣人を愛せよ (Love thy neighbor)」といった聖書の文言などは、どこことなく空々しい美辞麗句の類として受け取られるようになった。現実の社会に目を転じてみると、その理由もわからないではない。「隣人愛」を吹聴することで寄付金を募り、それを私的に流用するような人物や団体を目にすることは少なくない。極端な例では、テロリズムを利他主義だと言ってのける反政府組織や宗教団体も存在する (小川：2007)。こうしたことから、隣人愛という言葉に、現代に生きる者たちが、ただちに拒絶反応を起こしてしまうのも無理はない。

やはり現代は、伝統的な宗教の力が弱まった世俗化した時代ということになるのだろうか。あるいは、ことさらに宗教など持ち出さなくとも、自己の充実のあとでしか、他人に施しをすることなどできはしない、という心情についても納得できる。そもそも自己を犠牲にしつつ、他人を大切にすることなど、強い信念や信仰のない普通の人間には、できるはずはないではないか。そういう反感とも諦念ともつかない感情から利他愛への疑いは起きているのだろう。

しかし現代社会というものが、仮に自己本位 (selfishness) であったり、世俗化した時代であったりしていたとしても、隣人愛や利他愛は存在しうる。たとえ欺瞞や胡散臭さを感じさせるものがあつたとしても、その原因は、決して隣人愛や利他愛の中にはない。それらが再び人の心に響く言葉となるための、論理的な筋道をつけることができるのではないだろうか。その筋道とは、すなわち、自分を大事にすることと同時に相手を愛することが、決して矛盾するものではない、という論理である。そのことさえ明らかとなれば、上記

のような諦念や反感を解消することにつながるであろう。

利他愛と自己愛とは、互いに相反するものではない。むしろ他者を慮外においていては自分を愛することはできないし、また自分を愛さないものが他人を愛することもできない。そのことを明らかにするのが、本稿の課題である。

1. ソローキンとフロムの全体主義体験

利他愛と自己愛の間には何ら矛盾するものはない。むしろそれらは両立していなければならない。そのことを明らかにするのが、本稿の課題である。この課題を達成するために取り上げたいのは、P. A. ソローキン (Pitirim Alexandrowitsch Sorokin, 1889年-1968年) と E. フロム (Erich Fromm, 1900年-1980年) の愛に関する研究である。ソローキンとフロムは、ともに亡命知識人としてアメリカで活躍した学者である。ソローキンの場合は反ボルシェビズム運動によりロシアを追われ、ベルリン、プラハを経て1924年にアメリカに渡った社会学者である。一方フロムの方は、ナチスのユダヤ人追放政策によりドイツから亡命し、ジュネーブを経て1933年アメリカに渡った精神分析学者、社会心理学者である (1949年以降はメキシコに移住)。伝記的資料や著作を検討する限り、互いに影響を受けた痕跡は確認できない。

ソローキンの畢生の課題は、現代社会が置かれている状況を、文明史の変動の過程の中で解釈することであった。初期の『革命の社会学』(1925年刊) や『社会移動』(1927年刊) から、中期の『社会的・文化的動学』(1937-1941年刊) にいたる過程で、ソローキンは1つの大きな課題を背負うこととなった。それは現代社会を覆っている物質主義的、利己主義的、世俗主義的な価値観を「感覚的文化心性 (Sensate cultural mentality)」と呼

* Received December 12, 2017

** 長崎ウエスレヤン大学 現代社会学部 Faculty of Contemporary Social Studies, Nagasaki Wesleyan University, 1212-1 Nishieida, Isahaya, Nagasaki 854-0082, Japan

び、それらを克服する方法を探るということである。こうして中期以降のソローキンは、感覚的文化心性を克服するための研究に専念した。その彼が晩年に到達したのが、利他主義研究である。まずは研究のアジェンダが『ヒューマニティの再建』(1948年刊)で示され、『利他愛』(1950年刊)や『愛の方法と力』(1954年刊)といった著作で理論的、実証的な研究が遂行された。

一方、フロムの場合、民衆はなぜナチズムに向かっていったのか、という問いを精神分析学的に解明しようとするところから研究は始められた。そうした問題意識は、初期の『自由からの逃走』(1941年刊)としてまとめられた。そこでは、ルネサンスから宗教改革にいたるまでの自己意識の変遷が、ナチズムと同時代の社会意識との対比においてとらえられている。その後は、この考えを、より一般化された現代社会論として展開していく。『人間における自由』(1947年刊)や『正気の社会』(1955年刊)、といった著作は、人間がこの世に生を受け、成長していく過程で感じる孤独感、疎外感、「分離」の感覚を、どのような形で克服していくのか、そのことを問題としていた。そして、より好ましい形で、それらを克服する方法はあるのかを問うたのが、中期から晩年の作品にかけて一連の著作であるといえるだろう。『愛する技法』(1956年)や、その対極にある『悪について』(1964年)といった著作がそれにあたる¹。

このように境遇も専門もバックボーンも異にする2人である。だが一見、異質とも思えるソローキンとフロムの事績の中にも、一種の共通体験があったことがうかがえる。それは、ソローキンとフロムが、否応なしに実存的に関わりをもたざるをえなかった、ボルシェビズムとナチズムの間にある共通点でもある。すなわちボルシェビズムとナチズムは、いずれも個人の意識とは無関係に、国家の中に個人が埋没していかざるをえないようなシステムである、ということである。それを全体主義という言葉でくくることができるだろう。人間が不可避免的に巨大なシステムの中に飲み込まれていくような、心性(mentality)のメカニズムを解明しようとしたところにこそ、ソローキンとフロムの共通点を見出すことができるのではないだろうか。そうした人間意識の性向を、ソローキンは感覚的文化心性と呼び、フロムはマゾヒズ

ム・サディズム・権威主義的パーソナリティなどと呼んだ。ともに超越的で神秘的な愛のエネルギーとは無縁の心性である。

2. 自己と愛の社会思想史

ここでは議論の前提となる、自己と愛の社会思想史を、主としてソローキンとフロムに依拠しながら整理しておきたい。わけでもフロムの『人間における自由』における、隣人愛に含まれる自己愛の要素が否定されていく過程を焦点としている。

キリストが「あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない」(『旧約聖書』「レビ記」: 第19-18節)と説いてからというもの、利他愛の実践は尊いものとされてきた。「利他愛(altruistic love)」とは何か。alterとはotherの語源となっているラテン語で、「他者」あるいは「他の」という意味を持っている。ここからaltruismとは、他人本位、あるいは他人中心主義を指すようになった。むしろこの対義語が、利己主義(egoism)である。ソローキンは、利他愛を次のように定義している。すなわち「個人が他人の幸福のために、自分の正当な利益を自由に犠牲にすること、また自分の法律上の権利がそうする資格を有していても、他人を害することを止めたり、あるいは法律がそのような行為を要求しなくても、様々な方法で他人を助けたりすること」であると(Sorokin, 1948: 58-59 = 1951: 79)。つまり他人のために行う自己犠牲、自己抑制、奉仕の精神、それが利他主義であるのだという。

その後の古代のキリスト教教父から中世の宗教家・思想家にいたるまで、隣人への愛に対して真っ向から異を唱えたものはいない。ただ中世でも、キリスト教神秘主義者、たとえばエックハルト(Meister Eckhart, 1260年頃-1328年)などになると、愛による自己と神の合一ということに探求の矛先を向けるようになった。「神と私、すなわちわれわれは一つなのである」、「神を愛することによって、私は、神に侵入するのである」、というようにである(『愛する技法』109頁)。

これが宗教改革の時代になると、隣人愛や利他愛を強弁するというよりは、どちらかというと利己主義やナルシズムを否定するということの方に重心が移っていく。利己主義(egoism)とは、「自分自身にのみ関心を持ち、いっさいを自分自

¹ フロムの伝記的資料としては、(安田、1980; フンク、1984; ナップ、1994; 出口、2002)などを参照した。

身のために欲し、与えることに何の喜びをも感じず、取ることを喜び」こと。また「すべての人や物を、それが自分にとってどれだけ役に立つかという点からしか判断しない」という考え方をいう。隣人愛の勧めではなく、利己主義をいましめることの方に比重が置かれるようになる。例えばカルヴァン（Jean Calvin, 1509年-1564年）の下のような言葉にも、そのことは表れているだろう。「自らに従うことは、人間を滅ぼす最も恐るべき疫病である」。なぜならば「われわれは主のもので」、「主のために生き、主のために死ぬ」ものであるからである（カルヴァン『キリスト教綱要』第3篇7章1節）。宗教改革の大転換のうち、フロムが強調するのは、次のことである。すなわちキリスト教においては、「自己愛（self love）と他者への愛とが相容れぬもの」とされてしまい、ひいては自己愛は「利己主義と同じものだ」とみなされるようになってしまった（フロム『人間における自由』、149頁）。

さらに近世以降は、自己の利益と他者の利益とを、いかにして調和させるのかに、思索をめぐらすようになった。その際に着目されたのが、「自己関心（self interest）」である。この語は、「自らの益を求める」関心という意味をもっている。しかしフロムが注意を促しているのは、スピノザ（Baruch De Spinoza, 1632年-1677年）の次のような立場である。すなわちスピノザ当時は、必ずしも自己関心という言葉は、否定的にとらえられてはいなかったのだという。「各人が、努力して自己の益を求めることができればできるほど、すなわち自身の存在を維持することができればできるほど、それだけ多く彼は美德をもつ」とされていたからである。つまり「自己関心」すなわち「自らの益を求めること」は、「人間の本性的な可能性を実現」するということに他ならないことであつた。このことからフロムは、自己関心とは以前は「客観主義的」なものであつたのだと述べた（『人間における自由』、162頁）。

しかしそうした意味を担っていた自己関心は、しだいに利己主義と同義である、とみなされるようになった。ひたすら「物質的な利得や権力や成功などに対する関心」を追求することとなった。それにより自己関心が、人間性や人間の欲求によって決定されていることが忘れ去られてしまった。そして、自分が主観的に「関心」があると感じているものが、「自己関心」だと誤って理解されるようになった。近代人になると、「自分の利

益のために行動していると信じているが、実際には金と成功」とが「最大の関心事」となっている。本当に重要なのは、「自らの人間としての可能性が充足されること」のはずなのだが、実際には、「自己を見失う」結果となってしまっている。一方で「自己関心という言葉で思考」しながら、他方では「自己否定の原理に従って生きている」というのである（『人間における自由』、162-163頁）。自己関心においてもやはり、自己に関心を持ちすぎることでなく、「真の自己の関心に十分心をくばらない」ことに問題があるとフロムはいう（『人間における自由』、168頁）。

他方、宗教色を抜き取った利他主義ともいえる、「共感（sympathy）」や「同情（compassion）」という言葉も用いられるようになった。あるいは、たとえ個人的動機は利己的であっても、結果として全体の利益につながるという、やや屈曲のある利他主義の発想も生まれている。一例を挙げると、個人の悪徳は社会全体の美德であるとするマンデヴィル（Bernard de Mandeville, 1670年-1733年）の主張が有名である。自己関心（self interest）を肯定する功利主義的な考え方は、アダム・スミス（Adam Smith, 1723年-1790年）からケインズ（John Maynard Keynes, 1883年-1946年）へと引き継がれ、近現代にまで続く経済思想として命脈を保つことになった。

隣人愛や利他主義の考え方に対し、鋭い批判が向けられるようになったのは、ようやく近代に入ってからである。いうまでもなく、その代表はニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844年-1900年）である。隣人愛などというものは弱者の思想に他ならない。「生そのものは本質において、他者や弱者をわがものとして、傷つけ、制圧することである。抑圧すること、過酷になることであり、自分の形式を〔他者に〕強要することであり、〔他者を〕自己に同化させることであり、少なくとも、穏やかに表現しても、他者を搾取することである」（ニーチェ『悦ばしき知識』）。このようにニーチェは隣人愛どころか、かえって隣人に対する搾取と抑圧を推奨したのであつた。

近代に成立した科学である社会学においても、自我（ego）や自己（self）、あるいはそれらと他者との関係について、さまざまな考えが、めぐらされてきた。自己と他者をむすびつける言葉としては、「相互作用」あるいは「結合」といった用語が使われている。その文脈の中で利他愛が語られたこともある。はやくもコント（Auguste

Comte, 1798-1857) が、利他主義を提唱していたのは有名である。それは実際に、実証主義社会学を根底から支える、目指すべき目標の1つであった(新, 2004: 21-23)。「愛はわれわれの原則、秩序はわれわれの基盤、進歩はわれわれの目的である」。「理性至上主義はまったくの幻想である。個人の幸福と公共の福祉は、知性によるというよりもはるかに多く心もち(heart)にかかっているのである」というのが、コントのモットーであった(コント『実証政治学体系』第1巻)。しかし、こうした主張は、社会学的知見とは受け止められず、もっぱら彼が興した新興宗教「人類教(religion de l'humanité)」の一教義という扱われ方をしている。社会学の主流としてはやはり、社会というものを、生き残りをかけた個人がしのぎをけずり、激しい生存競争を切り抜ける姿として描き出してきた。その一例は、スペンサー(Herbert Spencer, 1820年-1903年)に見出すことができる。ただし彼の場合は、人間社会は生存競争が激しいために、かえって生物世界とは違い利己主義(egoism)よりも利他主義(altruism)の方が重要であるとみていた。社会的自我論としては、ミード(George Herbert Mead, 1863年-1931年)とクーリー(George Herbert Mead, 1863年-1931年)が注目に値する。ミードの主我(I)は、他者の視点を組み入れることで、客我(Me)となる。またクーリーは「鏡に映った自我(looking-glass self)」という言葉で、自己と他者の関係を扱った。両者はともに、孤立した、独善的な自己というものの不可能性を示すものである。これらの自我論は、他者が自己のうちに入り込んでいる様子を、確かに見抜いてはいる。しかし、その場合の他者というのは、神ないしは超越的な他者にまで及んではいなかった。

他方、利他的(altruiste)という語を社会学の中に盛り込んだ社会学者としては、デュルケーム(Émile Durkheim, 1858年-1917年)を挙げることができる。彼は自殺の分類として、個人本位的自殺(Le suicide égoïste)と他人本位的自殺(Le suicide altruiste)を選り分けた。さらにいうと、彼のいう「個人主義(individualisme)」という語にも、独特のニュアンスがある。すなわち彼の個人主義には、功利主義的な個人主義とは鋭く対

立しており、むしろ「個々人の一般」、民族や宗教を超えた普遍的な個人であった。自由放任的、功利的、利己的な個人主義ではなく、社会的連帯を可能とするような意義があった(デュルケーム「個人主義と知識人」『社会科学と社会行動』)。現代のアメリカ社会学会における利他主義の研究部門の名称に、「連帯(solidarity)」の語が加えられているのは、きわめて象徴的な意味を持っているといえるだろう。

3. 愛の精神構造としての『愛の方法と力』

ふつう、愛といった言葉で表される現象は、実に多様である。友人、知人、子弟の関係も情事や性愛によるむすびつきも、宗教的な隣人や神との関係も、国家やエスニシティへの愛着も、ひとしく愛と呼ばれる。エロスやアガペー、あるいはフィリア(友愛)といった、愛の分類も、伝統的に行われてきた。こうした多様な形を持つ愛は、一般には別々のものとしてとらえられている。

しかしソローキンはこれを、多層構造をした1つの統合した意識のシステムとしてとらえようとした、そこに特徴を見出すことができるだろう。たまたま生まれ落ちたところでの生存環境との関係、生物的な欲びとしての性愛・共生関係、人間特有の文化的に彩られた友愛・恋愛、そして信仰ないし信念がもたらす神秘的なエネルギーとしての利他愛・隣人愛、これらを統一したシステムの各部分としてとらえようというのである²。どのように統合しているのか。

ソローキンによると、人間の意識は4つの部分からなる。「生物学的無意識(biological unconscious)」、「生物学的意識(biological conscious)」、「社会文化的意識(sociocultural conscious)」、「超意識(superconscious)」の4つである。

「生物学的無意識」とは、本能や生理的欲求を指している。肉体が訴える餓えや喉の乾きに従って行動している状態、それを生物学的無意識という。生存競争などはこれに属する。次の「生物学的意識」とは、本能や生理的欲求からくる不快感を、積極的に取り除きたいという欲求のもととなっている意識の働きを指している。雌雄(男女)や老若を認識できるのも、この生物学的意識の次元においてである。自分の空腹を満たすために、他人や

² 筆者はかつて、ソローキンの中期の『社会的・文化的動学』と晩年の『愛の方法と力』とが、彼の「統合主義」というキーワードをもとにむすびつけ、再構成したことがある(吉野 2009)。

集団のものを盗み取ることもあろう。それにより盗られた者あるいは集団が、しかえしを仕掛けてくる恐れもある。その意味で、この意識の段階では、心的ストレスが大きく、心の平穏は望めない。

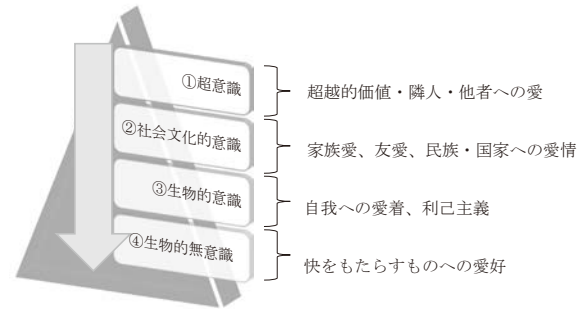
そこで、そうしたストレスを回避しようとするのが、「社会文化的意識」である。仲間を作り、仲間のものを盗らないようにするとか、仲間に危害を加えないようにするなどということが行われる。それらが定着すると、伝統や習慣、あるいは法的規範へと発展する。コミュニティや民族や国家が形成されるもととなっている意識であるといえよう。また集団内での取り決めや掟、あるいは法といったものが生じてくるのは、この意識の段階である。しかし、ここでもやはり、心の中に矛盾や葛藤が生じてこないというわけではない。外部の集団が持つ異質な伝統や習慣との対立は避けられないし、また同一集団内であっても、掟や規律に従いたくない成員も必ず存在する。戦争や紛争が絶えないのも、そうした対立が不可避だからである。これらの矛盾や対立を、究極的に解消するものなど、はたしてありうるのだろうか。ソローキンは、その矛盾や対立の解決の糸口として「超意識」を持ち出した。

「超意識」とは、一体どのような心の持ちようを示しているのだろうか。意識の中で矛盾と葛藤が起きる原因は、自我にある。個人の場合は利己主義、集団の場合はナショナリズムや自民族中心主義などにより、個人の意識内、あるいは集団内での葛藤を解消しようとする。しかし個人や集団の枠をひとたび超えると、とたんに個人間や集団間で、互いに対立関係を生じることになる。そのような場合に、多様な形であらわれる社会文化的意識の対立を調停する役目を担うのが超意識である。それは自我意識や利己主義の度を低め、他者を中心に据えた発想と行動へとおもむかせる。哲学であればアレテー（徳）、宗教であれば神と表現してきたものであろう。ソローキンはこの「超意識」を、「人間における神的なもの」、「真、善、美の高尚なエネルギー」、「最高度の創造的才覚」などと表現する。そしてまた利他主義への気付きも、この超意識の働きによってもたらされることとなる（吉野、2009: 170-178）。

超意識に根ざした利他主義的行為の身近な実践例として、ソローキンはキリスト教における「善き隣人（Good Neighbors）」を挙げている。キリスト教においては、超越者であり人間であるイエスが人々の苦難（原罪）を引き受けた。その行為

の意味に気付いた人は、信仰者としてその「神の似姿」としてのイエスに、自らを擬する。イエスに擬した行為が、「善き隣人」の利他主義的行為に他ならない（Sorokin, 1950）。この意識のシステムを図示すると下のようになる。

第1図 意識の構造論とそれに対応する愛の形態



ソローキンに学ぶところがあるとすれば、この意識の構造論である。精神分析学は意識を構造的に示した。ソローキンは、それをより精緻な仕方で利他主義の意識構造を整理している。それはマズローが、有名な「欲求段階説」で述べたような構造論に匹敵するような主張である。マズローの場合は「自己実現的欲求need for self-actualization」を最高位に位置づけたが、ソローキンはそこに「超意識」を置いた。

ただ、この構造論には大きな欠陥がある。もしかするとソローキンがいうように、超意識が、より下位の意識を統制するような社会や時代が、かつてあったのかもしれない。徳や神や利他愛が、社会規範として機能していた、ある種の理想社会を仮定してもいいだろう。しかし、そうだとすると、今現在はそのような状態にはない。戦争や紛争の絶えない現代においては、超意識はどのような機能を果たしているというのであろうか。われわれは手の届かないところにあるその超意識なるものを、どのようにして探し当てればいいのかというのであろうか。ソローキンは、若い頃は悪行の限りをつくしたアウグスティヌス（Aurelius Augustinus, 354年-430年）、初期のころは無残な戦争を行ったアショーカ王（紀元前304年-紀元前232年）などの回心を例に、超意識への目覚めの例としている。偉人の回心を引き合いに出したところで、超意識や利他主義が、人の心に響くものとはならない。このように、いくらソローキンを好意的に読んだとしても、その答えは出てこないのである。われわれは、どこまでも生物学的意識や

社会文化的意識から逃れることはできないのである。

4. 社会文化的意識から超意識へ

だとすると、生物的意識や社会文化的意識を保持しつつ、超意識へと通じる道はないのだろうか。このソローキンが解決できなかった難題に対して、フロムの『愛する技法 (The Art of Loveing)』を援用することで解答を試みると、それが次なる課題である。人間はなぜ、多様な形で人とむすびつこうとするのか。結合や相互作用や自我などをテーマとする社会学で扱われてきた問題である。フロムはそれを独自の人間存在論として説き起こす。それは次のようにである。

人も生物であるには違いないものの、生物とは決定的に違っているところもある。「人間は自分自身を知っている生命である」ということである。それはどういうことか。人間は「彼自身と仲間を、自分の過去を、自分の未来の可能性を知っている」。理性をもった人間であるから、そのことは可能となる。しかしそこには、欠点があった。それは、理性をもった人間であるがゆえに、人は知らなくてもいいことを知ってしまう、ということである。知らなくてもいいこと、それは「他から分離した実存者としての自分自身」である。例えば、「自分の生命が束の間の短いものであること」、「自分の意思ではなしに生まれ、自分の意思に反して死ぬということ」、「愛する者が自分よりも先に死ぬだろうということ」、「孤独であること」、「自然や社会の力の前に助けるものもないままにおかれていること」(『愛する技法』、10-11頁)。そしてフロムは、これを人間が意識せざるを得ない「分離」の現実である、とした。分離した存在であるからこそ、人間は結合を目指すのである。

「分離の経験は不安をひき起こす」。そして「人間のもっとも深い欲求は、その分離を克服し、孤独という牢獄からのがれるという欲求である」(『愛する技法』11-12頁)。人間はいかにしてこの分離を克服しようとしてきたのだろうか。

胎児の時、人は母との一体感を感じている。しかし生まれ落ち、物心が付き、意識を持つようになり、しだいに孤独を感じるようになる。それと同じく、人類は、その黎明期には自然との一体感

を感じていた。自然や動物は、ある時は共生し、ある時は崇拝する対象であった。しかし、人類の進歩は、一面では、自然からの分離でもあった。火を使い、住居をこしらえ、食料を蓄える。そうすることで、人間は自然からの独立をめざした。ソローキンの言葉に置き換えると、これが生物的意識への目覚めである。

しかし自然からの分離は、どこかで不安を生じてしまう。胎児が母のもとを離れたときの不安である。その不安を克服する方法として人間が考えたことは、どのようなものか。1つは集団的儀式であり、幻覚剤によるトランスである。「トランスのような高揚した状態においては、外の世界は消失し、それとともに分離の感情も消え失せてしまう」(『愛する技法』、14-15頁)。それらは何も、古代や未開民族に限った話ではない。現代でも、アルコールやギャンブルや薬物などの依存症となって、別の形ではあるが存在し続けている。

ただし現代の依存症は、かつての儀式や幻覚剤とは違っているところがある。それは、アルコールやギャンブルや薬物などのトランス状態から覚めた時に、「個人的な罪責に苦しむ」ことになるということである。トランス体験は、社会的に容認されていないからである。もう1つ例を加えるなら、性的なオルガズムにも、トランスと似たところがある。しかし、これも分離を解消することにはならない。フロムはこれについて、「性は分離によって生じた不安から逃れるための絶望的な試み」と述べている。なぜ「絶望的」なのだろうか。それは、「愛をともしなわぬ性行為は、ふたりの人間の間に開く間隙を瞬間的にみたく以外には、けっして橋わたしするものではないからである」(『愛する技法』、16頁)。さらに、創造的な仕事についても、分離を解消する働きを持っている。ここでいう創造的な仕事とは、芸術家や職人の仕事である。「人間は創造の過程において、彼自身を世界と結びつける」とフロムはいう。職人の職業倫理が、宗教的行為に近いということは、よく知られているところであろう³。しかしこれも現代においては、望みは薄い。「近代の事務職の労働過程において」、「労働者は機械あるいは官僚的組織の付属品」となっている(『愛する技法』、24頁)。

「対人的融合の欲望は、人間の最も深い要求で

³ マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』や柳宗悦『手仕事の日本』や『妙好人論集』など。

ある」。ここに隣人愛や利他愛が求められる所以がある。しかし同時に、難しさも存在する。それがフロムのいう「共棲的合一」という陥穽である。共棲的合一は、母子関係に象徴される。「胎児は母親の一部であり、必要とするすべてを母親から受け取る」。二人の体は別々であるが、心理的には同種の愛着がある。共棲的合一の受動的形態が「服従」である。臨床的な語を用いれば、これは「マゾヒズム」である。「マゾヒズム的な服従には運命へ、病気へ、リズム的音楽へ、薬物、あるいは催眠性のトランス状態によってつくられた祭儀的状态への服従がありうる」(『愛する技法』、24-26頁)。

共棲的合一の能動的形態は、サディズムである。それは「他人を自分の部分としようとする」心理である。「マゾヒズム的な人がサディズム的な人に依存するように、サディズム的な人は服従する人に依存する。どちらも他者なしに生きることとはできない」(『愛する技法』、27頁)。

そうした合一と、成熟した愛とは、まったく相容れないものである。「成熟した愛は、本来の全体性と個性を持ったままの状態での合一である。愛は人間の中にある活動的な力である」。「孤立と分離の感覚を克服」するものである。「愛において二人の人はひとつとなり、しかもふたつにとどまるという矛盾したことが起こる」(『愛する技法』、27-28頁)。

外見上は、隣人愛の行為に見えて、実は、自己中心的なふるまい、すなわち利己主義的な「愛」であることも多い。あるいは、隣人愛は自己愛の上に打ち立てられなければ、容易にマゾヒズムやエゴイズムに陥ってしまう。それはどういうことであろうか。隣人愛が、あたかも自己犠牲の上にしか成り立たないかのように考えられることがある。しかし、それは正しい見方ではない。自虐的な態度で自己を犠牲にしたり、自己を軽視したり蔑視したりするような人間の心象は、単なるマゾヒズムに過ぎない。マゾヒズム的人間には、隣人を愛することなどできはしない。自分の満たされない思いを、相手に服従することで充足させようとするからである。したがって人を愛するには、まず自分を愛することができなければならない。

では、どうすれば隣人愛や利他愛に至れるというのであろうか。ここで再び、聖書で語られている、隣人愛の章句に立ち返ってみたい。「あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない」。注意しなければならないのは、「あなた自身

のように」、という前半部分の断り書きである。貧しいもの、助けを求めるものへの愛は大切である。信仰者にとって、それは神への愛に通じるものであるかもしれない。しかし忘れてならないのは、その根本に、自分自身への愛、存在そのものへの愛があることである。それはどういうことか。

ソローキンの場合は利他主義を、「非利己的な愛 (unselfish love)」だとしている。しかしフロムの場合は、愛の対象としては、自他を区別しないところが特徴である。特定の誰かを、あるいは何かを愛するのではなく、愛はすべてのものに開かれた働きを指している。したがって、自己を愛さない非利己的な愛 (unselfish love) があるとすれば、それは「神経症的 (neurotic)」である、ということになる。「他人のためだけに生きている」という人間は、自分が自分自身を重要なものだと考えていないということに、誇りを持っているのである。そして彼は非利己的であるにもかかわらず不幸であること、もっとも親しい人々との関係さえもうまくゆかないということに気づいてとまどってしまう」と述べている(『愛する技法』、84頁)。自己中心的 (selfish) な愛は退けるべきである。しかし自己愛 (self love) とは、全く別物である。

ここで想起すべきは、ティリッヒ (Paul Johannes Tillich, 1886年-1965年)がフロムの『正気の社会』に寄せた書評に対する、フロムからの返答である。自己愛は誤解を招く言葉なので「self affirmation」ないし「paradoxical self-acceptance」に改めたらどうかというティリッヒの提案に対し、フロムはきっぱりと退けている。自己愛という言葉にこそ、「逆説的な要素が明瞭に含まれている」。「愛とは私自身を含むすべての対象に対して示す同じ態度であること」。愛とは特定のだれか、特定の何かに向けられるものではない。また愛とは、ある時は示され、別の時には示されないというような性格のものでもない。常時、何に対してでも向けられているもの、それが愛なのである。それがフロムの立場なのである(『愛する技法』、113頁)。

このティリッヒとフロムの微妙な違いに着目することで、個人主義や自己愛を重んじる現代社会の心性を全否定することなく、愛のある利他主義的な社会へと方向づけることが可能となる理路を見出すことができるのではないだろうか。「人間として隣人を愛することが徳であるならば、私とてもまた人間なのだから、自分自身を愛すること

はやはり徳でなければならない」。「自分自身の統合性と特異性に対する尊敬、自分自身を愛し理解することは、他の個人を尊敬し、愛し、理解することから分離させることはできない」。「他者への愛と自分自身への愛とは二者択一ではない」(『愛する技法』、80頁)。他者のみを愛するものも、また愛することにはならない。

フロムが終生惹かれ続けたエックハルトも、自己愛と利他愛のむすびつきを、強く意識していた。「もしも、あなたがあなた自身を愛するならば、あなたは、すべての人をあなた自身に対すると同じように愛するであろう。あなたが、自分自身を愛するよりもわずかにしか他人を愛さないようでは、あなた自身を愛することにも、ほんとうは成功しないであろう。しかも、もしあなた自身をも含めての、すべての人をひとしく愛するならば、あなたは彼らをひとりの人のように愛するであろう。そしてそのような人とは神と人間との両者なのである。かくしてこそ、彼は、自分自身を愛し、他のすべてのものを等しく愛している偉大な正義の人なのである」(『愛する技法』、86-87頁)。

まとめ

ソローキンは、人はどうすれば利他主義になれるのかに思いをめぐらせた。戦争や紛争、そして暴力の絶えない現代社会の問題を解決する突破口になると考えたからである。意識構造の最上位には超意識が据えられている。それは、この超意識を感じえた人間類型が、利他主義者になれると考えたからである。そのため彼は、普通の人物が超意識を感じ取り、利他主義者となっていくまでの経路を明らかにした。それは個人レベルのことである。これを社会文化のレベルで見えていくと、「観念的文化心性 (Ideational Cultural Mentality)」ということになる。人間が超越的な次元を感じ取る意識のことを超意識といい、その意識に従った行為者が利他主義者となる。また超意識に従った人々が生み出す文化のことを観念的文化心性と呼んだ。

こうした主張をソローキンが行ったのは、世俗的、経済的な価値観にとらわれず、より上位の意識、すなわち超意識への気づきをうながそうとしてのことであった。ある意味でそれは、利己主義の危険性をあおり、あえてその醜さを強弁することで、利他主義に向かわせようとしたという側面があった。むろん一部の人たちの興味と共感を誘うこともあっただろう。エリー・リリー財団によ

る資金提供によって、ソローキンがハーバード大学に利他主義研究所を設置することができたのも事実である。しかし、その何倍もの量で、反感を招いたこともまた、もう1つの事実である。当時の学会誌に掲載されたソローキンの利他主義関係の著作の悪評などにも、そうした反撥の一端を垣間見ることができる。また、ソローキンの死後から利他主義セクションができるまでの、約半世紀の間、利他主義研究が社会学の中に確たる地位を占めえなかった。

そうしたことを差し置いたとしても、現時点においてソローキンの主張で懸念されることの1つは、利己主義や自己本位主義への批判が、フロムのいう「自己愛」すらも切り捨ててしまうという可能性である。フロムの自己愛に関する議論は、現代に生きるものにとっても、大変近づきやすいもののように感じられる。自己愛を通じて、人は利他愛へとたどり着くことができるからである。ソローキンの用語によって、そのことを表現するなら、社会文化的意識の中に、超意識へと通じる道があるということである。確かにソローキンの初期のトルストイ論では、自己を愛することと他者を愛することの間には、何ら矛盾するところはないことが説かれていた。しかし晩年にはその論調が背後に迫いやられた感がある。利己主義と自己愛を選り分ける作業が、あまりに煩雑になってしまうからであろうか。だが上記のようなフロムの主張からすると、すべての人の心に響く理路を、きわめて簡潔な形で示してくれているように思われる。自分を本当の意味で愛することができるならば、相手を愛することができるのである。自分を愛すること、すなわち自己愛は、利己主義とは似て非なるものである。そのことをきわめてシンプルに提示されているといえるだろう。

文献

- 新睦人、2004、『社会学の方法』有斐閣。
 出口剛司、2002、『エーリッヒ・フロム—希望なき時代の希望』新曜社。
 デュルケーム、1988、「個人主義と知識人」『社会科学と社会行動』佐々木交賢、中嶋明勲。
 フランク、ライナー、1984、『エーリッヒ・フロム—人と思想』佐野哲郎、佐野五郎訳、紀伊国屋書店
 Fromm, Erich, 1956, *The Art of Loving*, Harper & Row, 懸田克躬訳『愛すること』。

- フロム、1972、『人間における自由』、谷口隆之助、早坂泰次郎訳、東京創元社。
- グラーフ、F. W. 編、2014、『ティリッヒとフランクフルト学派—亡命・神学・政治』深井智朗監修、法政大学出版局。
- Jeffries, V. ed., 2014, *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity: Formulating a Field of Study*, Palgrave Macmillan.
- Johnston, Barry V., 1996, *Pitirim A. Sorokin: An Intellectual Biography*, University Press of Kansas, p.416.
- ナップ、ゲルハルト・P., 1994、『評伝エーリッヒ・フロム』新評論。
- ニーチェ、1993、『悦ばしき知識』筑摩書房。
- 小川忠、2007、『テロと救済の原理主義』新潮社。
- Sorokin, P.A., 1947, *Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics*, Harper and Brothers, 1961、『社会学の基礎理論—社会・文化・パーソナリティ』(内田老鶴圃)。
- , 1948, *The Reconstruction of Humanity*, Beacon Press, 1951、『ヒューマニティの再建』(文藝春秋新社)。
- , 1950 [2010], *Altruistic Love: A Study of American Good Neighbors and Christian Saints*, Kessinger Publishing. 1985、『利他愛—善き隣人と聖者の研究』(広池学園出版部)。
- , 1954 [2002], *The Ways and Power of Love: Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Templeton Foundation Pr., 1977、『若い愛・成熟した愛—比較文化的研究』(広池学園出版部)。
- , 1963, *A Long Journey: The Autobiography of Pitirim A. Sorokin*, Rowman & Littlefield Publishers.
- Sorokin, P.A., ed., 1950, *Explorations in Altruistic Love and Behavior. a Symposium*, The Beacon Press.
- ウェーバー、マックス、1989、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店。
- 柳宗悦、1985、『手仕事の日本』岩波書店。
- , 2004、『妙好人論集』岩波書店。
- 安田一郎、1980、『フロム』清水書院。
- 吉野浩司、2006、「P. A. ソローキンの戦争社会学——利他主義による対立物の一致」、新原道信他編『地球情報社会と社会運動——同時代のリフレクシブ・ソシオロジー』ハーベスト社、pp.81-99。
- , 2009、『意識と存在の社会学—P. A. ソローキンの統合主義の思想』昭和堂。
- , 2016、「＜研究動向＞「長い旅路」のはじまり—ロシア・コミ共和国におけるソローキン研究動向を中心に」『長崎ウエスレヤン大学地域総合研究所研究紀要』第14巻第1号、pp.71-83。

